مضمون:

میشل فوکو کے نظریات

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

فیس بک گروپ: عالمی ادب کے اردو تراجم

ناصر عباس نیر

میشل فوکو کے نظریات°

میشل فوکو (Michel Foucault) انسانی فکر اور علم کا مفکر، مؤرخ اور نقاد ہے۔ اس نے انسانی فکر کو ایک ثقافتی تشکیل قرار دیا ہے یعنی جسے نہ فرد نے، نہ فطرت نے بلکہ ہیئتِ اجتماعیہ نے مخصوص سماجی اور ’من مانے‘ طریقوں سے جنم دیا ہے۔ چونکہ یہ ایک ثقافتی تشکیل ہے اور زمان و مکان کے ساتھ بدل جاتی ہے، اس لیے اس کا تاریخی تجزیہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ انسانی علم، تجربے اور فکر کی ثقافتی تشکیل کا تصور بیسویں صدی کی اجتماعی رو ہے جسے عمرانیات میں درکھیم (Emile Durkheim) نفسیات میں فرائیڈ (S.Freud) اور ژنگ (C.G.Jung) لسانیات میں سوسیور (F.D. Saussure) بشریات میں لیوی اسٹراس (Levi Strauss) اور تمام ساختیاتی اور پس ساختیاتی مفکرین نے کم یا زیادہ قبول کیا ہے۔ میشل فوکو کے ہاں ہر چند متعدد عناصر ساختیات و پس ساختیات کے موجود ہیں مگر وہ اپنے نام کے ساتھ یہ القابات پسند نہیں کرتا تھا، تاہم وہ بجا طور پر پس ساختیاتی مفکر ہے اور پس ساختیاتی فکر میں اس کا نام اتنا ہی اہم ہے جتنا دریدا (J.Derrida) کا۔ فوکو نے سماجی اور ثقافتی عوامل کے تجزیے میں ساختیاتی لسانیات کے اصولوں اور طریق کار کو نہیں برتا۔ یعنی وہ سماجی تشکیلات کو ایک متن کے طور پر نہیں پڑھتا۔ اس نے اوّل اوّل، آرکیالوجیک اور بعد ازاں، جینیالوجیکل، طریق مطالعہ سے کام لیا مگر عجیب بات یہ ہے کہ اس کے نتائج وہی تھے جو ساختیاتی طریق مطالعہ سے پیدا ہوتے ہیں (یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا کسی خاص موضوع کے لیے کوئی مخصوص طریق مطالعہ ہوتا ہے اور اسی کو برتنے سے درست نتائج حاصل ہوتے ہیں؟ اور ایک ہی موضوع کو مختلف مطالعاتی طریقوں کی روشنی ڈالنے سے موضوع کی ’حقیقت‘ کتنی کھلتی یا بدلتی ہے؟) فوکو ساختیاتی اور پس ساختیاتی مفکرین کی مانند انسانی علم، تجربے، زندگی اور کائنات سے متعلق اپنے وژن کی بنیاد الہام یا انفرادی شعور میں نہیں دیکھتا، بلکہ تمام انسانی علم اور وژن کو ان ثقافتی ساختیوں کی پیداوار قرار دیتا ہے جنھیں محض ان کی کارکردگی کی مدد سے ہی نشان زد کیا جا سکتا

° سہ ماہی استعارہ، دہلی، اپریل تا ستمبر ۲۰۰۳ء

اور سمجھا جاسکتا ہے۔ غیب یا شعور کی نفی کا مطلب مرکز کی نفی ہے۔ مرکز کا اثبات مطلقیت، ماورائیت، موضوعیت، وحدانیت اور حتمیت کے تصورات کو راہ دیتا ہے۔ فوکو اور دیگر مابعد جدید مفکرین کا امتیاز ہی یہ ہے کہ وہ اپنی فکر کو ماورائیت، موضوعیت، مرکزیت اور مطلقیت کے عناصر سے آزاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فکر کی آزادی کی یہ جنگ انھوں نے لامرکزیت کے میدان میں لڑی ہے۔

فوکو بیک وقت اپنے مطالعاتی مواد، مطالعاتی منہاج اور اپنے ‘ڈسکورس’ کو لامرکز رکھتا ہے۔ وہ مرکز سے کسی بھی نوع اور کسی بھی سطح کی وابستگی کے خلاف اس لیے ہے کہ اس وابستگی کا لازمی مطلب ایک بنیاد اور ایک اتھارٹی کو قبول کرتا ہے اور یوں فکر کو پابند اور محدود کرنا ہے۔ وہ اپنی مرکز گریزی کو بھی کسی استدلال اور منطق کا پابند کرنے سے گریز کرتا ہے کیونکہ لامرکزیت کی تھیوری وضع کرنے کا مطلب ایک طرح سے مرکز تشکیل دیتا ہے اور وہ مرکز کے خلاف ہے۔ چناں چہ فوکو کے افکار کو منظم صورت میں یکجا کرنا، اس کی فکر کی روح کے مطابق نہیں ہے۔ بنابریں فوکو کے اکثر شارحین نے اس کی فکر کے تجزیے کے بجائے اس کی خطابت یا اسلوب کے مطالعے کو ترجیح دی ہے۔ فوکو کا ‘ڈسکورس’ جس اسلوب میں ہے وہ Catachresis ہے۔ یہ طرزِ ادا لفظوں کے غیر موزوں استعمال، اصطلاحات کے غیر معمولی برتاؤ اور مخلوط استعاروں سے مملو ہوتا ہے۔ فوکو کے نقادوں نے یہ سوال اکثر اٹھایا ہے کہ جب فوکو ہر طرح اور ہر زاویے سے اپنی فکر کو لامرکز رکھتا ہے تو خود اس کے ڈسکورس کو آخر کس بنیاد پر معرضِ تجزیہ میں لایا جائے۔ اس کو برحق ثابت کیا جائے یا اس کا دفاع کیا جائے؟ اس سوال کا ایک جواب فوکو کی مطالعاتی حکمت عملی ہے۔ وہ اپنے ڈسکورس کو کسی بنیاد (ground) پر استوار کرنے کے بجائے ایک Space کی جستجو کے تابع کرتا ہے۔ ہیڈن وائٹ (Hayden White) نے فوکو کے اس زاویۂ نظر کو خیال انگیز پیرائے میں واضح کیا ہے۔

> "He aspires to a discourse that is free in a radical sense, a discourse that dissolves its own authority, a discourse that opens upon a 'silence' in which only 'things' exist. In their irreducible difference, resisting every impulse to find a sameness uniting them all in any order what so ever."(1)

ظاہر ہے یہ فکری رویہ ان تجربی اور تصوری فلسفوں کے خلاف ہے جو کائنات کی رنگارنگ اور متنوع اشیاء کی وحدت میں بدلنے کی مساعی کرتے ہیں۔ فوکو کی نظر میں یہ عمل ان اشیاء کی حقیقت سے صرفِ نظر کرنے اور ان پر مخصوص تصورات حاوی کرنے سے عبارت ہے۔ (اسی وجہ سے فوکو ہر ڈسکورس کو خواہش اور طاقت سے مملو قرار دیتا ہے۔ بحث آگے آئے گی) اسی ضمن میں فوکو سطح۔ گہرائی (Surface-depth) کی روایتی

ثنویت کو ردّ کرتا ہے۔ وہ صرف سطح کا قائل ہے اور جہاں کہیں سطح اور گہرائی کا امتیاز ابھارا جاتا ہے، وہاں طاقت کارفرما ہوتی ہے اور یہ امتیاز اس لیے ابھارا جاتا ہے تاکہ ہتھکنڈوں پر پردہ ڈالا جا سکے۔ (۲) تاہم یہ عجیب بات ہے کہ خود فوکو کا Episteme کا تصور سطح کے نیچے گہرائی کو پیش کرتا ہے۔

فوکو کے ڈسکورس کی لامرکزیت کی وجہ سے اس کے آئیڈیالوجیکل موقف کا تعین بھی محال ہے۔ فوکو لبرل ازم کا حامی ہے نہ قدامت پسندی (Conservatism) کا، نہ پورے کا پورا مارکسیت کا اور نہ انارکیت کا۔ اسی طرح سائنس اور انسان دوستی کا بھی قائل نہیں۔ وہ لبرل ازم کو اس کثیر المعنیت (Equivocation) کی وجہ سے ناپسند کرتا ہے جو سماجی 'اسٹیٹس کو' پر مبنی ہوتی ہے۔ قدامت پسندی کو وہ اس لیے بنظرِ تحقیر دیکھتا ہے کہ وہ روایت کی پابند ہے۔ مارکسیت کو وہ سائنس میں اعتقاد اور طاقت کے محدود تصور کی وجہ سے ناپسند کرتا ہے اور انارکیت کو وہ اس لیے مسترد کرتا ہے کہ یہ مستقبل سے متعلق طفلانہ امیدیں وابستہ رکھتی ہیں۔ فوکو کی فلسفیانہ فکر کا رشتہ اگر کسی سے جوڑا جا سکتا ہے تو وہ نطشے (Neitzsche) کی عدمیت (Nihilism) ہے۔ اس طرح فوکو فلسفیانہ سطح پر تمام مسلمہ اصولوں اور ضابطوں کی معروضی بنیادوں کو چیلنج کرتا ہے۔ اثبات کے بجائے نفی اور افتراق کا قائل ہے، اپنے ہم عصر دریدا کی مانند!

فوکو کی فکری تشکیل جس مواد کے تحقیقی مطالعے سے ہوئی ہے وہ یہ ہے:

پاگل پن اور تہذیب	Madness and Civilization,(1941)
کلینک کی ابتدا	Birth of Clinic, (1963)
انسانی سائنس	The Order of Things, (1966)
جیلیں	Discipline & Punishment: Birth of Prison(1975)
تاریخ جنسیت	The History of Sexuality

اس ضمن میں خاص بات یہ ہے کہ فوکو نے اپنی ان کتابوں میں پاگل پن، طب، سائنسوں اور جنسیت کے مغربی تصورات کی تاریخ پیش نہیں کی، ان کا ''تاریخی تجزیہ'' کیا ہے۔ وہ تاریخ کے Teleological Version کے بجائے پہلے Archealogical Version اور بعد ازاں Genealogical Version کو اختیار کرتا ہے۔ Teleology سائنسی تاریخ میں سامنے آنے والی ان ایجادات اور دریافتوں کے بیان میں دلچسپی لیتی ہے جو ہمارے لیے آج بھی اہم اور کارآمد ہیں۔ (۳) یعنی یہ تاریخ کا تصور ایک سیڑھی کے طور پر کرتی ہے، جس کا ہر قدم نہ صرف آگے اور اوپر کی سمت ہوتا ہے بلکہ سابقہ قدموں سے مربوط بھی ہوتا ہے۔ نیز تاریخ کا سفر بعض مقاصد کے تابع ہوتا ہے اور یہ مقاصد واقعاتِ تاریخ کی تہہ میں کارفرما ہوتے اور ان واقعات کی نقش گری کرتے ہیں۔ فوکو تاریخ کے اس قسم کے بیانیے کو ردّ کرتا ہے وہ آرکیالوجیکل طریق

اختیار کر کے تاریخ نگاری کے روایتی اور سائنسی تصور کو بے دخل کرتا ہے۔ آرکیالوجیکل طریق فکر و تحقیق دو باتوں میں فکر کی تاریخ نگاری کی روایتی صورتوں سے مختلف ہے۔ (۴) اور یہ کہ یہ تسلسل تاریخ (Choronology) کی موزونیت پر سوالیہ نشان لگاتا ہے۔ روایتی دانشورانہ فکر موجود فکری روشوں کو ان علمی اور تحقیقی سرگرمیوں کا عروج قرار دیتی ہے جو نشاۃ ثانیہ کے بعد شروع ہوئیں۔ اس زاویے سے تاریخ اینٹ پر اینٹ رکھتے چلے جانے سے عبارت ہے۔ فوکو تاریخ کے اس مربوط اور مسلسل ارتقا پذیر تصور کو مسترد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ تعقل پسند آدمی کی مسلسل ترقی (نشاۃ ثانیہ تا حال) نہیں ہے۔ دوم آرکیالوجیکل طریق مؤرخ کو یہ خیال ترک کرنے پر مائل کرتا ہے کہ لوگ تعقل پسند اور تفکر پسند ہیں، جنھیں اپنی زندگیوں پر اختیار ہے۔ فوکو لوگوں کی ''بے اختیاری'' کا سبب ریاستی جبر یا کسی سیاسی نظام میں نہیں، ثقافتی عمل میں دریافت کرتا ہے۔ ریاستی جبر کی طرف اشارہ کرنے کا مطلب ہے کہ لوگوں کے پاس اختیار ہے جسے غصب اور سلب کیا گیا ہے اور جو سیاسی نظام یا حکمت عملی کی تبدیلی سے بحال کیا جا سکتا ہے جب کہ فوکو دوسرے مابعد جدید مفکروں کی مانند لوگوں کی ''بے اختیاری'' کا مفہوم یہ لیتا ہے کہ ان کے خیالات (اور نتیجتاً اعمال) ان اصول و ضوابط سے تشکیل پاتے ہیں، جن سے وہ بے خبر ہوتے ہیں اور جو ثقافتی ہیں۔ فوکو کا یہ بھی خیال ہے کہ خود تعقل پسند آدمی کا تصور ایک سماجی تشکیل ہے جو انیسویں صدی کے شروع میں سامنے آیا۔ اس کا آدمی کی ''حقیقت'' سے کچھ تعلق نہیں۔

فوکو کے آرکیالوجیکل طریق کے دو اہم مضمرات ہیں۔ اوّل یہ کہ انسانی فکر کی تاریخ خط مستقیم کی مانند آگے یا اوپر کی طرف سفر نہیں کرتی۔ تاریخ کے سفر میں جا بجا 'خلا' و 'شگاف' ہیں۔ تاریخ کے مستقیمی تصور کی تہہ میں یہ استدلال کارفرما ہے کہ کوئی حقیقی جوہر موجود ہے، جس میں ایک زندہ عضویے کی طرح نشوو ارتقا کا پوٹینشل ہے اور یہ جوہر خود کو بتدریج منکشف کر رہا ہے۔ فوکو جدید مغربی تاریخ کے تجزیے میں دکھاتا ہے کہ کوئی ایسا جوہر موجود نہیں ہے۔ فوکو دیگر مابعد جدید مغربی مفکرین کی مانند جوہر کے بجائے فارم میں ایقان رکھتا ہے۔ اس کے ہاں یہ فارم 'episte'me' ہے (وضاحت آگے آئے گی)۔ آرکیالوجیکل طریق سے دوسری یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ یہ ماضی کو اس کی اپنی آنکھ سے دیکھنے کی تاکید کرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں انسانی فکر کی ''آرتھوڈاکس'' تاریخ مختلف اور متفرق چیزوں کی ایسی تاریخ ہے جسے ''انسانی آنکھ'' نے دیکھا ہے مگر آرکیالوجیکل تاریخ، انسانی فکر کی وہ تاریخ ہے، جس میں دنیا کی مختلف چیزوں کو مختلف انسانی آنکھوں نے دیکھا ہے۔ تاریخ کا مستقیمی تصور بھی ماضی کو حال کی نظر اور حال کے مؤقف سے دیکھتا ہے۔ یوں یہ تصورِ تاریخ ایک خاص قسم کے تسلسل، یکسانیت اور موضوعیت کو راہ دیتا ہے اور یہ موضوعیت ماضی کی اصلیت کے ہمہ جہت اور حقیقی ادراک میں مزاحم ہوتی ہے۔ بقول رچرڈ ہارلینڈ (Richard Harland):

"Foucult's archaelogical" version of scientific history is a

> fascinating recovery of all the discards and failures and forgotten areas of human thought."(5)

گویا تاریخ کا آرکیالوجیکل مطالعہ انسانی فکر کے فراموش کردہ اور مسترد کردہ گوشوں کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ اس احساس کے ساتھ کہ جن تصورات کو انسانی یادداشت سے محو کر دیا گیا ہے، وہ کم اہم نہیں تھے اور جو تصورات آج 'حکمرانی' کر رہے ہیں، وہ سب سے بہتر نہیں ہیں۔ (فوکو بقائے اصلح کے قانون سے اتفاق نہیں کرتا) مسترد کردہ خیالات میں بھی وہ 'تخلیقی قوت' ہو سکتی ہے، جس کی وجہ سے کوئی نظام خیال حاوی ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسانی فکر کے بعض حصوں کو بھلا دیا جاتا یا دبا دیا جاتا ہے؟ اس کا عمومی جواب ہے صداقت اور عصری مناسبت۔ مگر فوکو کا جواب ہے: طاقت...... اور یہیں سے فوکو کا ڈسکورس جینیالوجیکل نہج اختیار کرتا ہے۔

آرکیالوجی اور جینیالوجی میں فرق ظاہر ہے جو دراصل فلسفیانہ نوعیت کا ہے۔ آرکیالوجی علم سے متعلق رہتی ہے اور جینیالوجی عمل سے۔ علاوہ ازیں آرکیالوجی مماثلت (Analogies) اور فرق (Difference) کے کھیل کو منکشف کرنا چاہتی ہے۔ فوکو کے نزدیک علم اور سچائی کے تصورات کا منبع مماثلت ہے۔ یوں متھ، مذہب، سائنس اور فلسفے کی بنیاد یکساں ہے: کثرت میں وحدت، مختلف میں یکساں کا ادراک اور مماثلت اور افتراق کا باہمی کھیل۔ تمام سماجی اعمال میں بھی یہ مماثلت موجود ہے۔ سماجی گروہ مماثلت کی وجہ سے ایک دوسرے سے جڑے ہیں اور مختلف گروپوں میں بٹ جاتے اور ایک درجہ بندی قائم کر لیتے ہیں۔ یہ سب مماثلت اور افتراق کا کھیل ہے۔ یہی کھیل گرامر میں Syntax اور فکر میں منطق کی بنیاد ہے۔ (٦) آرکیالوجی اسی 'بنیاد' کے انکشاف میں سرگرم ہوتی ہے۔

فوکو کے ''نظامِ خیال'' میں اس کے 'Episte'me' اور 'ڈسکورس' کے نظریات کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ ہر چند دونوں باہم مربوط ہیں مگر تفہیم میں آسانی کی خاطر دونوں کو الگ الگ معرضِ بحث میں لایا جاتا ہے اور پہلے 'episte'me'۔

'episte'me' یونانی لفظ ہے جس کا معنی علم (knowledge) ہے۔ علمیات (Epistemology) کا لفظ اسی سے بنا ہے۔ فوکو کے پیشِ نظر مغربی فکر اور ثقافت کی تاریخ ہے۔ وہ اس تاریخ میں رونما ہونے والے مدوجزر کی نوعیت کو جاننا چاہتا اور تعبیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے لیے 'Episte'me' یا ضابطہ علم کے تصور کو بطور کلید استعمال کرتا ہے۔ ضابطہ علم یا 'Episte'me' اس کے نزدیک:

> "......Set of 'rules' which are not consciously grasped that shape what can be thought and said."(7)

یعنی 'ضابطہ علم' یا 'episte'me ان ضوابط اور قوانین کا مجموعہ ہے جو ایک خاص زمانے میں تمام فکری، علمی، سائنسی اور لسانی سرگرمیوں (ڈسکورس) کے پس پردہ بطور ایک 'کل' کارفرما ہوتے ہیں۔ نہ صرف ان متنوع سرگرمیوں کی جہت اور مقاصد مذکورہ مجموعہ ضوابط سے متعین ہوتے ہیں بلکہ ان سرگرمیوں کا وجود، اس وجود کا جواز اور معنویت بھی اسی کی مرہون ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ لوگ 'episte'me' کی موجودگی اور کارفرمائی سے لاعلم مگر پوری طرح اس کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ جس طرح وہ لسانی اظہار میں زبان کے قوانین کا حسی تجربہ نہیں کر رہے ہوتے لیکن ان کا اظہار ان قوانین کے تابع ہوتا ہے۔

'episte'me' جملہ سماجی، علمی اور فکری اعمال کو باہم دگر مربوط کرتی ہے۔ یہ ایک ایسے نادیدہ افق کی طرح ہے، جس پر ایک عہد کے تمام ثقافتی اور فکری افعال ظہور کرتے ہیں۔ یہ نادیدہ افق، فوکو کے مطابق ماورائیت اور سریت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ سماجی اور A priori ہے۔ ہر چند فوکو کے 'episte'me' کا تصور، لیوی اسٹرس کے The Symbolic ساختیاتی لسانیات کے لانگ اور درکھیم کے Collective representations سے منسلک ہے، تاہم اس کا اصل پیش رو ہیگل کا Zeitgeist کا تصور ہے۔ جس کا ترجمہ ''روحِ عصر'' (Spirit of the age) کیا گیا ہے۔ (۸)

روحِ عصر یا Zeitgeist سماجی اور a priori ہے۔ ایک عہد کی پوری انسانی فکر اسی سے پھوٹتی اور اسی سے معانی اخذ کرتی ہے۔ حتیٰ کہ تمام عظیم اور راہ ساز فکر بھی ''روحِ عصر'' کی کوکھ سے جنم لیتی ہے۔ ''روحِ عصر'' کے سوالات کا جواب دینے کی صورت میں ہیگل نے تاریخی ادوار کو Zeitgeists اور فوکو نے 'episte'me' میں تقسیم کیا ہے۔ دونوں مفکرین اس بات کے قائل ہیں کہ ایک تاریخی دور کا خاتمہ اور دوسرے کا آغاز کسی فلسفے یا نظریے سے نہیں، ''سماجی طاقت'' کے ہاتھوں ہوتا ہے۔ ملحوظِ خاطر رہے کہ سماجی طاقت، سیاسی یا آئینی طاقت کے مترادف نہیں۔ ایک عہد کا دوسرے عہد سے تعلق کس نوعیت کا ہے، اس باب میں ہیگل اور فوکو کو متفق نہیں ہیں۔ ہیگل کے نزدیک جب کوئی عہد شروع ہوتا ہے تو اس میں ماقبل Zeitgeists کے نتیجہ اور بہترین عناصر شامل ہوتے ہیں۔ ہیگل کے مطابق (تاریخی) فکر کا تسلسل انسانی شعور کی طرح ہے، جو سیکھتا، یاد رکھتا اور ''آگے منتقل کرتا'' ہے۔ وہ مطلق خیال یا وحدت (Absolute Idea) میں یقین رکھتا تھا جو پیش رو حاصلات کو جذب کر لے گی۔ مگر فوکو ایک 'episte'me' اور دوسری 'episte'me' کے درمیان کوئی ارتقائی کڑی نہیں دیکھتا۔ وہ ان کے بیچ عدم تسلسل اور عدم ربط کا قائل تھا۔ یعنی 'episte'me' سے دوسری 'episte'me' کا سفر تقلیب mutation کے ذریعے طے ہوتا ہے۔ ایک 'episte'me' اپنی Space خود دریافت کرتی ہے...... فوکو کے مطابق نئی 'episte'me' پرانی کی کوکھ سے جنم لیتی ہے نہ پرانی کی خاکستر سے نمودار ہوتی ہے۔ یعنی نہ تو Zeitgeist کی طرح رفتہ رفتہ نمو پاتی ہے اور نہ اپنی رو کے دفعتاً انہدام سے وجود پذیر ہوتی ہے بلکہ اچانک،

علت و معلول کے روایتی رشتے کو توڑتی ہوئی عمل تقلیب کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ مگر کہاں سے، کس مقام سے؟ فوکو اس کا جواب نہیں دیتا۔ وہ جس طرح اپنے ڈسکورس کو لامرکز رکھتا ہے، اسی طرح تاریخ کی آرکیالوجی کو بھی بے مرکز کرتا ہے۔ فوکو نہ صرف روایت کو مسترد کرتا، جدید کا بطلان کرتا بلکہ ان کے امتزاج کو بھی خاطر میں نہیں لاتا۔

فوکو نے اپنی کتاب "The Order of Things" میں episte'me's کی تاریخ پیش کی ہے۔ اس نے گزشتہ پانچ صدیوں کی چار بڑی episte'me's کو نشان زد کیا ہے۔ نشاۃ ثانیہ، کلاسیکی، جدید اور پس جدید۔ اس ضمن میں فوکو نے مختلف علوم کے باہمی ارتباط کا مطالعہ کیا ہے اور ان کے مماثل ارتقا پر بحث کی ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ فوکو کا آرکیالوجیکل زاویۂ نظر ان علوم اور سائنسوں پر بالخصوص مرتکز ہوتا ہے جو انسانی نظریات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

نشاۃ ثانیہ کی episte'me' کا سب سے بڑا امتیاز وحدت ہے۔ انسان اور ناانسان میں تفریق موجود نہیں ہے۔ اسی وجہ سے کوئی انسانی سائنس بھی نہیں ہے، نہ اس کی ضرورت کا احساس ہی نہیں ہے۔ اسی طرح زبان اور دنیا کے درمیان کوئی فرق اور فاصلہ موجود نہیں۔ زبان دنیا کے ساتھ وجودی رشتہ رکھتی ہے۔ بنابریں جانوروں اور پودوں کی کہانیاں اس طرح بیان کی جاتی ہیں، جس طرح کہ وہ اشیاء کی حقیقی تصویریں ہوں اور جسے ہم عالم فطرت (Natural World) کہتے ہیں۔ وہ ایک عظیم شاہکار اور ایک کتاب ہے جس میں خدا کے اشارے اور نشانات رقم ہیں جو انسان کو تعبیر و تفہیم کی دعوت دیتے ہیں۔

۱۷ویں صدی کے آغاز میں کلاسیکی دور شروع ہوتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کی وحدت میں دراڑ پڑتی اور ایک سادہ ثنویت (معروض اور موضوع کی) جنم لیتی ہے۔ انسان اور ناانسان کی تفریق ابھرتی ہے۔ طبعی دنیا معروض (Object) بنتی ہے، جسے انسانی ذہن بطور موضوع (Subject) سمجھتا ہے اور اس کے نتیجے میں طبعی سائنسیں اور سماجی سائنسیں رواج پاتی ہیں۔ کلاسیکی دور کی episte'me' کے لیے عکس اور آئینے کی تمثیل موزوں ہے۔ یعنی موضوع اور معروض کی ثنویت تو ابھر آئی ہے، مگر معروض کے آئینے میں ابھی موضوع کا عکس ہی دکھائی دے رہا ہے۔ چناں چہ اس عہد کا سارا علم انسانی حس بصارت پر منحصر ہے۔ مثلاً یہ تصور عام ہے کہ ذہن (آنکھ کی مانند) شے کے حقیقی پیٹرن کو گرفت میں لے سکتا ہے...... کلاسیکی episte'me' کی اقتصادیات دولت کے محدود تصور پر استوار ہے۔ جہاں دولت فطرت میں ہے، یعنی زمین اور اسباب جن کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ یہی صورت حال زندہ اجسام کے مطالعے میں ہے۔ پودوں اور جانوروں (انسانوں نہیں) کے قابل مشاہدہ اجزا اور اوصاف کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ زبان کو حقیقت کا سچا عکاس گردانا جاتا ہے۔ گویا زبان اشیاء کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھتی ہے۔ المختصر:

> "In the final total taxanomy of the world, the patterns of names in language will harmonize with the patterns of represenation in the mind which will harmonize with the patterns of things in Nature."(9)

۱۸ویں صدی کے خاتمے پر نئی 'episte'me' کا ظہور ہوتا ہے۔ اب انسان کا سامنا ان قوتوں سے ہوتا ہے جو اشیاء کے باطن میں کارفرما ہیں۔ انھیں آنکھ سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ فقط ان کے اثرات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ گویا اب علم بصارت کی زد سے باہر ہے...... طبعی سائنسوں میں ٹھوس اجسام کے براہِ راست مشاہدے کے بجائے بجلی، حرارت اور مقناطیسیت ایسے غیر ٹھوس عوامل کو جگہ ملتی ہے، جنھیں فقط ان کے اثرات کی رُو سے گرفت میں لیا جا سکتا ہے۔ فلسفے میں ایمانوئل کانٹ نے thing-in-itself کا تصور پیش کیا جو علم سے ماورا ہے۔ معاشیات میں قابل مشاہدہ اسباب کی جگہ اس انسانی محنت نے لے لی ہے، اسباب جس کی پیداوار ہیں اور جو دراصل اسباب کی گذشتہ تاریخ میں پوشیدہ ہے۔ اب عمل (activity) طبعی سائنسوں کی قوتوں کی مانند اشیاء کی قدر و قیمت کا پیمانہ اور معیار ہے۔ مارکس (activity) طبعی سائنسوں کی قوتوں کی مانند اشیاء کی قدر و قیمت کا پیمانہ اور معیار ہے۔ مارکس (Karl Marx) اس کی معاشی فکر کا نمائندہ ہے۔ حیاتیات میں زندہ عضویے کے مطالعے میں یہ تصور رائج ہوتا ہے کہ خارجی اعضاء اور خدوخال داخلی نظام کو ظاہر اور مجسم کرتے ہیں۔ عضویے کے اندرونی وظائف کا مشاہدہ ممکن نہیں مگر ان وظائف کو خارجی اعضاء کی کارکردگی کے حوالے سے گرفت میں لیا جا سکتا ہے۔ اس طرزِ فکر نے ڈارون (Charles Darwin) کے فلسفۂ ارتقا کی پیش روی کی، جس میں عضویوں کی گذشتہ اور پوشیدہ تاریخ کو مرکزیت حاصل ہے۔ اسی طرح زبان کے مطالعے میں تاریخی لسانیات (Philology) کا آغاز ہوتا ہے۔ زبانوں کے واحد عظیم پیٹرن کا کلاسیکی خواب پاش پاش ہو جاتا ہے۔ اس کی جگہ زبانوں کی کثرت لے لیتی ہے اور ہر زبان ایک ماضی اور ارتقا کی تاریخ رکھتی ہے۔ مختلف انواع کی مانند اب زبان پہلے کی طرح شفاف نہیں ہے، بلکہ ایسی قوتوں سے لبریز ہے، جنھیں زبان بولنے والے کبھی براہ راست مشاہدہ نہیں کر سکتے۔

اس 'episte'me' کا نمایاں ترین وصف یہ ہے کہ اس کے زیر اثر آدمی خود کو زبان، معاشی نظام اور حیاتیاتی قوتوں کے قابو میں محسوس کرنے لگتا ہے۔ تجریدی قوتیں اس کی غیر ہیں اور اس کی پیدائش سے پہلے موجود ہیں۔ اب آدمی خود کو برتر اور ممتاز خیال نہیں کرتا۔ تجریدی قوتوں کا تصور، آئینہ و عکس کی کلاسیکی ثنویت کو مٹاتا اور غیر متعلق قرار دیتا ہے کہ یہ قوتیں یکساں طور پر انسان اور نا انسان میں رواں ہیں۔

جدید 'episte'me' کے زیر اثر انسان اپنا ایک نیا تصور قائم کرتا ہے۔ اس تصور میں اس کی

اہمیت، اپنے انفرادی تجربے میں زندہ ہے۔ نشاۃ ثانیہ اور کلاسیکی دور میں یہ تصورِ انسان ناپید تھا۔ مگر انیسویں صدی میں یہ ایک عمومی ثقافتی رجحان کے طور پر سامنے آیا۔ رومانی شعرا اور نفسیاتی ناول نگاروں نے بالخصوص اس رجحان کی نمائندگی کی۔ روسو (Jean Jacque Rousseau)، کانٹ (Immaneul Kant) مظہریاتی اور وجودی فلسفیوں کے ہاں (جن کی فکر "I" پر استوار ہے) بھی یہ تصورِ انسان ابھرا۔ بشریات، عمرانیات اور نفسیات میں بھی یہ موجود ہے۔ اب ثنویت انسان اور دنیا کے درمیان نہیں، خود انسان کے اندر ابھرتی ہے اور انسان کے باطن میں معروض اور موضوع روبرو ہوتے ہیں۔ کلاسیکی صورت حال ایک نئے ڈھنگ سے بحال ہوتی ہے۔

فوکو نے مابعد جدید 'episte'me' پر مفصل اظہار خیال نہیں کیا۔ صرف اس کے چند نکات کی نشان دہی کی ہے۔ مابعد جدید فکر میں نئی نئی تجریدی قوتیں ظاہر ہوئی ہیں۔ فرائیڈ کی تحلیل نفسی اور لیوی اسٹراس کی ساختیاتی بشریات میں انسان ان قوتوں کے رحم و کرم پر ہے۔ پس جدید فکر کا نقطۂ عروج سوسیور کی ساختیات ہے، جو انسان پر زبان کے کنٹرول کو اس کے نہایت ذاتی خیالات تک لے جاتی ہے۔ زندگی، سماج اور کائنات کے بارے میں انسان کا وژن اس کے لسانی نظام سے متشکل ہوتا ہے۔

فوکو پس جدید فکر کا غائر تجزیہ اس لیے نہیں کرتا کہ اس کے نزدیک یہ ابھی پوری طرح روشن نہیں ہوئی۔ اس کے خیال میں ہم ایک epistemic عہد کے اختتام اور دوسرے کے آغاز کے درمیانی 'خلا' میں ہوتے ہیں۔ ایک 'episte'me' ابھی مری نہیں ہوتی اور دوسری نے ابھی جنم نہیں لیا ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جس 'episte'me' میں جی رہے ہوتے ہیں، اس کے بارے میں ایک خاص قسم کی موضوعیت کا شکار ہوتے ہیں۔ ہمارے گرد یہ ایک حصار کی طرح ہے، جس سے باہر نکل کر ہم اس پر نظر نہیں ڈال سکتے۔ ایک عہد کے تعقلات سے ہی اس عہد کو دیکھا جاتا ہے۔ چناں چہ وہ عہد ویسا ہی نظر آئے گا جیسا جس عہد کی 'episte'me' دکھاتی ہے۔ چناں چہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک 'episte'me' ماقبل فکری زمانوں کو جس آزادی اور غیر جانبداری کے ساتھ دیکھ سکتی ہے، خود کو نہیں، مگر جب ثقافت بدلتی ہے تو اس ثقافت کی نئی تاریخ لکھی جاتی ہے۔ بقول جان ڈیوی (John Dewy):

> "As culture changes, the concepions that are dominant in a culture change……History is rewritten."(10)

اس زاویے سے دیکھیں تو فوکو کی فکر اپنے عہد کی 'episte'me' کے تابع ہے۔ نیز پس جدیدیت کے ضمن میں ہونے والے مباحث، پس جدیدیت کے تنقیدی تجزیے کے بجائے اس کے بنیادی مقدمات کو منکشف کرنے سے عبارت ہیں۔

فو کو، پس جدید فکر کی موجودہ صورت حال کو معرضِ بحث میں لانے کے بجائے اس کے مستقبل کی ممکنہ صورت کی پیش گوئی کرتا ہے۔ اس کے خیال میں پس جدید فکر نہ تو خالص منطقی واستدلالی علم کی حامل ہوگی، نہ اس کی یکسر نفی پر استوار بلکہ ایک خاص قسم کی سریت کی علم بردار ہوگی۔ چناں چہ وہ ایک ایسے طرزِ فکر کا قائل ہے، جو عدم تسلسل اور سابق کی تردید کے بغیر آدمی اور زبان کے ''وجود'' پر غور کر سکے۔ (۱۱) وہ ڈسکورس کی تمام صورت کو ایک لفظ، تمام کتابوں کو ایک صفحے اور پوری کائنات کو ایک کتاب میں یکجا کرنے کا آرزومند ہے۔ وہ ایک ایسی بصیرت کا متلاشی ہے جو معلوم اور نامعلوم دونوں کو بیک وقت گرفت میں لے سکے۔ وہ پس جدید فکر کی موجودہ روش (ساٹھ اور ستر کی دہائی) سے بیزاری کا اظہار بھی کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہ فکر اس سوال کے جواب میں سرگرداں ہے کہ زبان کیا ہے؟ اور ہم کس طرح زبان کو فی نفسہٖ اس کی کلی حقیقت کے ساتھ ظاہر کر سکتے ہیں۔ (پیش نظر رہے کہ فو کو جب یہ باتیں لکھ رہا تھا تب ساختیات پر مباحث عروج پر تھے) فو کلو کے نزدیک اس تجسس کی تسکین محال ہے کہ انسانی سائنسوں کا معروض زبان نہیں، وہ ''انسان'' ہے جو زبان کے نظام کے اندر ''قید'' ہے اور جو زبان کے ہاتھوں ہی وجود میں آیا ہے۔ وہ اس فکر کو Formalization اور Interpretation کا نام دیتا ہے اور یہ اس شعور میں ظاہر ہو رہی ہے جس کے مطابق شعور خود اپنے مرکز اور زبان اپنے Subject کی نشان دہی سے قاصر ہے۔ وہ انسانی سائنسوں کی اس روش پر حرف گیری کرتا اور ان کے مقابلے میں ادب کو لاتا ہے، کیونکہ یہ ادب ہی ہے جو معلوم اور نامعلوم کو ایک ہی وقت میں گرفت لے سکتا ہے۔ وہ بالخصوص فرانس کے Tei Quei گروپ کا ذکر کرتا ہے، جس سے وابستہ ادبار زبان کو Non-representational صورت میں استعمال کرتے ہیں۔ لفظ کو اس کے حقیقی وجود کے پورے اسرار کے ساتھ برتتے ہیں۔ نیز وہ لفظ کو ذریعہ نہیں، مقصد خیال کرتے ہیں Ecrivant-y' کی مانند! مگر ادب کی یہ بصیرت اسی پر روشن ہو سکتی ہے جو اس کے لیے پہلے سے فلسفیانہ طور پر تیار ہو۔ یعنی جس نے ادب کی شعریات کو جذب کر رکھا ہو اور اس شعریات کے اصولوں سے ادبی اور جمالیاتی ادراک کو متشکل کیا ہو۔

فو کو کے 'episte'me' سے متعلق، خیالات کا خاتمہ رچرڈ ہارلینڈ کے اقتباس پر کیا جاتا ہے، جس میں اس نے فو کو کی چاروں episte'me's کے داخلی رشتے کو خوبی سے پیش کیا ہے۔

> "Thus the monism of the Renaissance period is separated out in the classical period into a first division of subject-versus-object, this Subject-Versus-Object division is closed over in the Modern period but only as an alternative subjet-versus Object division is separated out, finaly this alternative

subject-versus-object division is itself closed over in the new monism of the Post-Modern period."(12)

میشل فوکو کی آرکیالوجی نہج تجریدی اور ''غیر تاریخی'' ہے۔ یہ ان اصولوں کو تو بیان کرتی ہے جو مجموعی انسانی فکر کو تشکیل دیتے ہیں۔ مگر اس سوال سے تعرض نہیں کرتی کہ خود یہ اصول کیونکر کارفرما ہوتے ہیں۔ تاہم فوکو اس سوال کو نظر انداز نہیں کرتا۔ اس سوال سے نبرد آزما ہونے کے لیے وہ 'جینیالوجیکل' طریق اختیار کرتا ہے۔ فوکو کی 'آرکیالوجی' اگر تجرید ہے تو 'جینیالوجی' کا رخ مادیت اور تاریخ کی طرف ہے۔ 'جینالوجی' کے تحت وہ اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ایک 'episte'me' میں جتنے ڈسکورس ہوتے ہیں، ان میں طاقت کارفرما ہوتی ہے اور اس طاقت کا ایک زمانی سیاق ہوتا ہے۔ فوکو کی فکر میں ڈسکورس اور طاقت (Power) دو اہم اصطلاحیں ہیں۔ ان کے باہمی تعلق کی وضاحت سے قبل ڈسکورس کی تصریح ضروری ہے۔

ڈسکورس فرانسیسی میں Discours اور انگریزی میں Discourse ہے۔ اصل میں یہ لاطینی لفظ ہے۔ جس کے لغوی معنی ''آگے اور پیچھے دوڑنا'' (run to and fro) ہے (۱۳) فرانسیسی زبان میں اسے تاریخ (historie) کی متخالف اصطلاح کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ تاریخ ایک ایسا بیانیہ ہے جو غیر شخصی اور معروضی ہے جب کہ ڈسکورس متعدد معانی میں رائج ہے۔ یہ کسی بھی موضوع پر عام گفتگو سے لے کر کسی عالمانہ موضوع پر مدلل اور پرمغز مقالے کے لیے مستعمل ہے۔ لسانیات میں اس سے مراد وہ تجزیہ ہے جو جملوں کے روابط اور ان روابط کے قوانین کے مطالعے سے عبارت ہے۔ اسی خیال کو وسعت دے کر ڈسکورس کی اصطلاح سے یہ مفہوم منسلک کیا گیا ہے: وہ حوالہ جاتی فریم ورک جو کسی بھی مخصوص موضوع کی پیش کش میں برتا جاتا ہے (۱۵) اور اسی فریم ورک کی وجہ سے وہ موضوع اپنی حدود مقرر کرتا اور ان حدود میں وہ موضوع اپنے معانی کی ترسیل کرتا ہے۔ مثلاً کرکٹ کی کمنٹری، علم فلکیات پر مضمون، اخبار کا سیاسی کالم، آزاد نظم، تنقیدی مضمون، سب کی زبان مختلف ہوتی ہے جو دراصل اپنے سامعین اور قائدین کی توقعات کو اصول (norm) بناتی ہے اور اسی اصول کی کارفرمائی سے مختلف اصناف کی زبان کا ابلاغ ممکن ہوتا ہے۔

ایک حقیقی مفکر (اور تخلیق کار) کا کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ موجود اصطلاحات (اور الفاظ) کو جب مس کرتا ہے تو انھیں چیزے دیگرے بنا دیتا ہے۔ دراصل ہر اصطلاح (اور لفظ) کے ساتھ پہلے سے وابستہ معانی مختلف شعاعوں کی صورت اور مختلف طول موج کے ہوتے ہیں۔ کوئی بڑا تخلیقی ذہن لفظ کے کسی ایک یا زیادہ معانی کی شعاع کو لے کر اس کا طول موج ہی بدل دیتا ہے اور پھر یہی معانی اس لفظ کی نئی پہچان بن جاتے ہیں تا آنکہ کوئی اور مفکر یا تخلیق کار اس لفظ پر یہی عمل نہیں آزماتا۔ فوکو نے بھی ڈسکورس کی وضاحت ایک ایسے وسیع تناظر میں کی

ہے کہ یہ لفظ اپنے سابق اور متداول معانی سے بہت آگے اور دور چلا گیا ہے۔ تاہم ظاہر ہے آگے کا یہ سفر بعض بنیادی معانی کی ہمراہی کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ فوکو نے ڈسکورس کے معانی کی لچک (elacticity) دریافت کی ہے اور انھیں وہ ممکنہ حد تک (کھینچ کر) لے گیا ہے۔

فوکو کی نظر میں اجتماعی اور ثقافتی زندگی میں ہر جگہ اور ہر شے ڈسکورس ہے۔ تمام طبعی اور انسانی سائنسیں علوم وفنون ڈسکورس ہیں۔ وہ سب کچھ جو کہا جاتا اور کیا جاتا ہے یعنی زبان اور عمل ڈسکورس کے اندر ہیں۔ اپنی کتاب ''آرکیالوجی آف نالج'' میں ڈسکورس کے بارے میں لکھتا ہے:

> "Discourse appears as an assent......finite, limited, desirable,useful......that has its own rules of appearance, but also its own conditions of appropriatness and operation."(16)

گویا ڈسکورس کے وجود میں آنے اور کار فرما ہونے کے اپنے قوانین ہیں جو باہر سے نہیں، خود ڈسکورس کے اندر سے، ڈسکورس کی تشکیل کے عمل میں نمودار ہوتے اور اس پر لاگو ہو جاتے ہیں۔ اس کا صاف مطلب ہے کہ ڈسکورس کی بنیاد کسی طبعی حقیقت پر نہیں ہوتی۔ ڈسکورس خارج میں موجود طبعی حقیقت سے متعلق تو ہوتا ہے، اس کے بارے میں 'گفتگو' اور 'خامہ فرسائی' تو کرتا ہے اور اس 'گفتگو' کی روشنی میں بعض اعمال (Practices) کو رواج بھی دیتا ہے مگر ڈسکورس طبعی حقیقت سے از خود نکلنے والی شعاعوں سے مرتب نہیں ہوتا۔ ڈسکورس اپنا معروض اور معروضیت کا معیار خود مقرر کرتا ہے۔ ڈسکورس کی یہ آزادی طبعی حقیقت سے متعلق متعدد امکانات میں سے کسی ایک کو چن لیتی ار دیگر سے صرفِ نظر کی مرتکب ہوتی ہے (یہیں ڈسکورس میں طاقت شامل ہے)۔ چناں چہ یہ سمجھنا غلطی ہوگی کہ جسے ڈسکورس نے اپنا معروض چنا ہے وہی سب سے بہتر تھا۔ جنھیں ردّ کیا جاتا ہے، وہ بھی قبول کیے جانے والی کی طرح ہی اہم اور مفید ہو سکتے ہیں۔ ڈسکورس کے مفروضے (Hypothes) اور مشاہدے میں رشتہ دال (سگنی فائر) اور مدلول (سگنی فائڈ) کے رشتے کی طرح منطقی اور فطری نہیں، سماجی قوتوں کے زیر اثر ہے۔ سماجی قوتوں کے مراکز ڈسکورس کی modality تشکیل دیتے ہیں اور پھر دنیا ویسی اور اتنی ہی دکھائی دیتی ہے، جس کی اجازت ڈسکورس دیتا ہے۔ نیز ڈسکورس یہ بات معین کرتا ہے کہ کس کس کو بات کہنے کا حق ہے اور کس کو نہیں ہے۔ اس سے ڈسکورسز کے مابین کشمکش شروع ہوتی ہے۔ فکر و نظر سے لے کر اعمال وافعال سب ڈسکورس کے زیر اثر ہوتے ہیں۔

چونکہ ڈسکورس سماجی قوتوں کی متعین کردہ modality کا حامل ہوتا ہے، اس لیے ڈسکورس کی کسی مطلق بنیاد میں یقین رکھنا درست نہیں۔ اس بات سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ کسی حقیقت کا کوئی مطلق معیار ہے نہ مطلق بنیاد۔ ہر چند ہر ڈسکورس will to truth کا دعویٰ رکھتا ہے مگر یہ ایک ایسی صداقت ہے جسے

ڈسکورس نے محض خود کو صداقت پسند ثابت کرنے کے لیے وضع کیا ہے۔ یوں ہر ڈسکورس صرف اپنی صداقت کے معیار پر پورا اترتا ہے اور 'مقامیت' کا حامل ہے۔ کسی ڈسکورس میں آفاقیت اور لازمانیت نہیں ہے۔

ہر ڈسکورس بعض پابندیوں کے تحت خود کو منکشف کرتا ہے۔ فوکو اِن پابندیوں سے مراد تاریخی، سماجی اور سیاسی بندشوں کا محدود مفہوم نہیں لیتا، بلکہ انھیں ایسے قوانین سے موسوم کرتا ہے جو ڈسکورس کے اندر، مخفی رہ کر کام کرتے ہیں اور جو یہ طے کرتے ہیں کہ کیا کہا جاسکتا ہے اور کیا نہیں، کون کس موضوع پر اتھارٹی ہے اور کون نہیں ہے، کیا درست ہے اور کیا غلط کیا، مفید اور کیا غیر ضروری ہے۔ (۱۷) اور حکمت عملی بھی کسی فرد یا گروہ کے ارادے اور منصوبے کا نام نہیں بلکہ The effect or a strategic position ہے۔ یعنی طاقت محض مادی اسباب، ریاستی قانون اور شخصی یا گروہی عزائم سے کہیں وسیع مفہوم رکھتی ہے۔

ہر چند طاقت ایک مادی شے ہے، مگر فوکو اسے طاقت کی معروف صورتوں...... معیشت، ریاست...... تک محدود نہیں کرتا۔ وہ اپنے ڈسکورس کی مانند اپنے طاقت کے تصور کو بھی لامرکز رکھتا ہے۔ وہ طاقت کی مختلف اور متنوع صورتوں کو سماجی روابط اور سماجی اداروں میں نفوذ کیا ہوا دیکھتا ہے اور جہاں طاقت ہے وہاں ''سیاست'' بھی ہے۔ فوکو سیاست کا بھی محدود تصور نہیں رکھتا۔ وہ سیاست کو محض عمومی طبقاتی تعلقات میں مقید نہیں کرتا بلکہ اس میں خانگی تعلقات، مکتبی تعلقات، اولاد اور والدینی تعلقات، سیاسی، معاشی، جنسی سب روابط شامل ہیں۔ فوکو ئی سیاسی تھیوری نہیں دیتا، جو یہ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کیا ہے یا اسے کیسا ہونا چاہیے۔ فوکو کے ہاں سیاست ذاتی مفاد، حکمت عملی اور عیاری (Tactics) سے عبارت ہے اور یہ حکمت عملی اور عیاری اسے جماعتی زندگی کی سب صورتوں اور سب سطحوں میں نظر آتی ہے۔ یوں دیکھیں تو ہر ڈسکورس غلبے کی خواہش سے مغلوب ہوتا ہے ایک ڈسکورس دوسرے ڈسکورس سے نبرد آزما ہوتا ہے...... پیش نظر رہے کہ فوکو جب سیاست کو ذاتی مفاد کا نام دیتا ہے تو اس سے مراد کسی آدمی کا شخصی اور نجی فائدہ نہیں لیتا۔ ذاتی مفاد کا تصور اور معنی اجتماعی سیاسی جدوجہد کے تناظر میں متعین ہوتا ہے۔ یعنی خانگی تعلقات ہوں یا جنسی یا معاشی روابط، جب تک فریقین کی حکمت عملی اپنے اپنے ثقافتی و تاریخی تناظر سے منسلک نہ ہو، سیاسی قرار نہیں پاسکتی اور یہی تناظر طاقت کا ذریعہ ہے۔

طاقت چونکہ ایک مادی شے ہے، اس لیے اسے جسم کے حوالے سے بھی معرض بحث میں لایا جاسکتا ہے۔ جسم پر طاقت (Power over body) اور جسم کی طاقت (Power of the body)۔ گویا طاقت کی دو بڑی صورتیں ہیں، ایک وہ جو جسم سے باہر ہے مگر ہمہ وقت جسم پر نگراں ہے اور دوسری وہ جو جسم کے اندر مستور ہے اور جو باہر کی طاقت کے خلاف اُٹھ کھڑے ہونے کے وسیع امکانات رکھتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ طاقت کی یہ دونوں صورتیں ''ثقافتی'' ہیں۔ بقول فوکو:

> "Power realations have an immidiate hold upon (the body), they invest it, mask it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs."(19)

یعنی طاقت جسم کو متعدد پیرایوں میں اپنے مصرف میں لاتی ہے۔ مختلف episte'me's میں جسم پر طاقت کے تسلط کے اسالیب مختلف ہوتے ہیں۔ پہلے طاقت باہر سے جسم کو کنٹرول کرتی تھی، مگر نئے زمانے میں یہ جسم کو اندر سے قابو میں لاتی ہے۔ پہلے جسمانی ایذائیں پہنچا کر، جسم کی، قوتِ مزاحمت کو کچل کر اپنے بس میں کیا جاتا تھا اور جسم کی قوت کو مخصوص مقاصد کی تکمیل کے لیے بروئے کار لایا جاتا تھا۔ مگر اب طاقت کے اس وحشیانہ مظاہرے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لیے نہیں کہ اب طاقت کے مقاصد اور مفادات بدل گئے ہیں بلکہ اس لیے کہ اب سائنس اور ٹیکنالوجی اور علوم کی غیر معمولی ترقی نے طاقت کے مقاصد کے حصول کے نئے پیرائے اور نئے اسالیب فراہم کر دیے ہیں۔ چناں چہ اب جسم کو اندر سے زیادہ مؤثر طریقے سے کنٹرول کیا جاتا ہے۔ بالخصوص زبان اور نشانات کے ذریعے۔ یوں دیکھیں تو آج ہر طرف جو ڈسکورس کی نو بہ نو تحریری اور تقریری صورتیں رائج ہیں۔ سیاست، مذہب، فیشن، فلم، ادب اور اشتہارات سے لے کر فلسفیانہ موضوعات پر کتابوں تک، سب طاقت کے کھیل میں شریک ہیں۔ مگر ان سب نے غلبے کی خواہش اور اس خواہش کی تکمیل کی Strategies کو 'صداقت پسندی' کی آڑ میں چھپایا ہوا ہے۔ دیکھا جائے تو Will to truth بھی دراصل ڈسکورس کی ایک اسٹریٹجی ہے۔ سوال یہ ہے کہ طاقت کا یہ کھیل ایک ناگزیر سماجی ضرورت ہے یا کھیل فقط سیاسی رخ کا حامل ہے؟ اور اگر یہ سیاسی رخ کا حامل ہے تو اس سے بچنے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟ فوکو کے مطابق چونکہ غلبے کی خواہش سے کوئی ڈسکورس آزاد نہیں ہے۔ لہٰذا اسے ڈسکورس کا اصل الاصول سمجھنا کچھ غلط نہیں ہے۔ گویا ہر ڈسکورس سیاسی رخ (یعنی وہ تاریخی وثقافتی تناظر جس کی رو سے کسی انفرادی گروہی عمل کی معنویت قائم ہوتی ہے) کا حامل ہے اور ڈسکورس کی سماجی ناگزیریت سے تو انکار کیا ہی نہیں جا سکتا مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ڈسکورس کی سیاسی جبریت کو بھی امر ناگزیر کی طرح قبول کرنا لازم ہے۔ اس جبریت سے بچنے کی صورت یہ ہے کہ ڈسکورس میں فعال شرکت کی جائے، ڈسکورس کی تہہ میں کارفرما حکمت عملیوں کو بے نقاب کیا جائے اور یوں ایک ڈسکورس کے مقابل دوسرا ڈسکورس قائم کیا جائے۔ طاقت کے مقابل طاقت۔

جسم اور طاقت کے رشتے کی دوسری صورت جسم کی طاقت ہے۔ یہ طاقت ارادہ اور خواہش (Will & Desire) سے عبارت ہے۔ کسی بھی دوسری طاقت کی طرح، ہر مقابل طاقت کی یہ مخالفت کرتی اور اس سے ٹکرا کر جانے پر مائل رہتی ہے۔ لہٰذا اسے سیاسی عمل میں شریک کیا جا سکتا ہے۔ یہاں فوکو ایک حد تک نطشے سے متاثر ہے۔ نطشے کی مقلد مغربی فکر طاقت سے مراد جسم کی حیاتیاتی طاقت لیتی ہے۔ مگر فوکو جسم کی

طاقت میں تو یقین رکھتا ہے مگر اسے جسم کی اپنی حیاتیاتی طاقت قرار نہیں دیتا۔ فوکو نے جنسیت (Sexuality) کے تجزیے سے ثابت کیا ہے کہ یہ طاقت حیاتیاتی نہیں، کلچرل ہے۔ اسے کلچرل ڈسکورس پیدا کرتا ہے اور یہ ڈسکورس اپنا معروض بھی خود پیدا کرتا ہے۔

> "And the object thus created is sexuality or the idea of a cultural object that imposes itself upon bodies."(20)

فوکو کے نزدیک جسم کا حیاتیاتی تصور بھی ڈسکورس پیدا کردہ ہے۔ یہ تصورِ جنس کو افزائش کی جبلت سے منسلک کرتا ہے۔ اس جبلت کی تسکین ”جنسی نشاط“ سے ہوتی ہے۔ جو دراصل ایک بڑے مقصد ......بقائے نسل......کی تکمیل کا انعام ہے۔ نفسیاتی ماہرین جنسی حظ کو تناؤ سے آزادی کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ مگر فوکو کے خیال میں جسم کی طاقت نشاط کی طالب ہے۔ نشاط کی طلب (جو کلچرل تشکیل ہے) جنسی خواہش کو پیدا کرتی ہے اور یہ خواہش طبعی جسم کو استعمال میں لاتی ہے۔ اس طریق سے حاصل کی گئی نشاط محض حیوانی تسکین اور نوعِ انسانی کی بقا کے عمل سے مختلف اور بالاتر ہوتی ہے۔ یہ جسم کو مسلسل غیر متوازن، بے چین او متحرک رکھتی ہے، جسم کی تجسیمی شناخت اور استقرار (جو جنس کی حیوانی تسکین سے ممکن ہے) کے بجائے اسے برابر ایک متغیر کیفیت میں مبتلا رکھتی ہے۔ غور کریں تو فوکو کا جسم کا تصور اور دریدا کا دال کا تصور یکساں ہیں۔ مسلسل متغیر اور متحرک:

> "What comes first for Foucault is not the solidity of the body but the power of the body as a force, just as what comes first for Derrida is not the signifier as an entity but the process of signification."(21)

پس جدید مفکرین کی جو فکر انسانی انا (ego) اور موضوع (Subject) کو بے دخل کرتی ہے وہ فوکو تک آتے آتے جسم کو بھی بے دخل کر دیتی ہے اور اسے ثقافتی ڈسکورس کے تابع قرار دے ڈالتی ہے۔

فوکو کے اپنے استدلال کے مطابق ہر ڈسکورس یا فکر اپنے عہد کی 'episte'me' مستنیر ہوتی ہے۔ لہٰذا فوکو کے نظریات بھی بیسویں صدی کی 'episte'me' کی پیداوار ہیں۔ فوکو نے وہی کچھ کہا ہے جو اس کے عہد کی مجموعی فکر نے اس سے کہلوایا ہے۔ فوکو کے نظریات کی قدر و قیمت کیا ہے؟ اس کا صحیح اندازہ تو ایک نئی episteme کے طلوع ہونے پر ہوگا، جو ایک ”غیر“ کی نظر اس پر ڈالے گی۔ تاہم یہ فکر ہمیں بیسویں صدی کے بعد از جدید فکری مزاج سے پوری طرح متعارف کراتی اور اس کے ضمن میں سوالات قائم کرنے کی تحریک دیتی ہے!

◆ ◆ ◆

حواشی

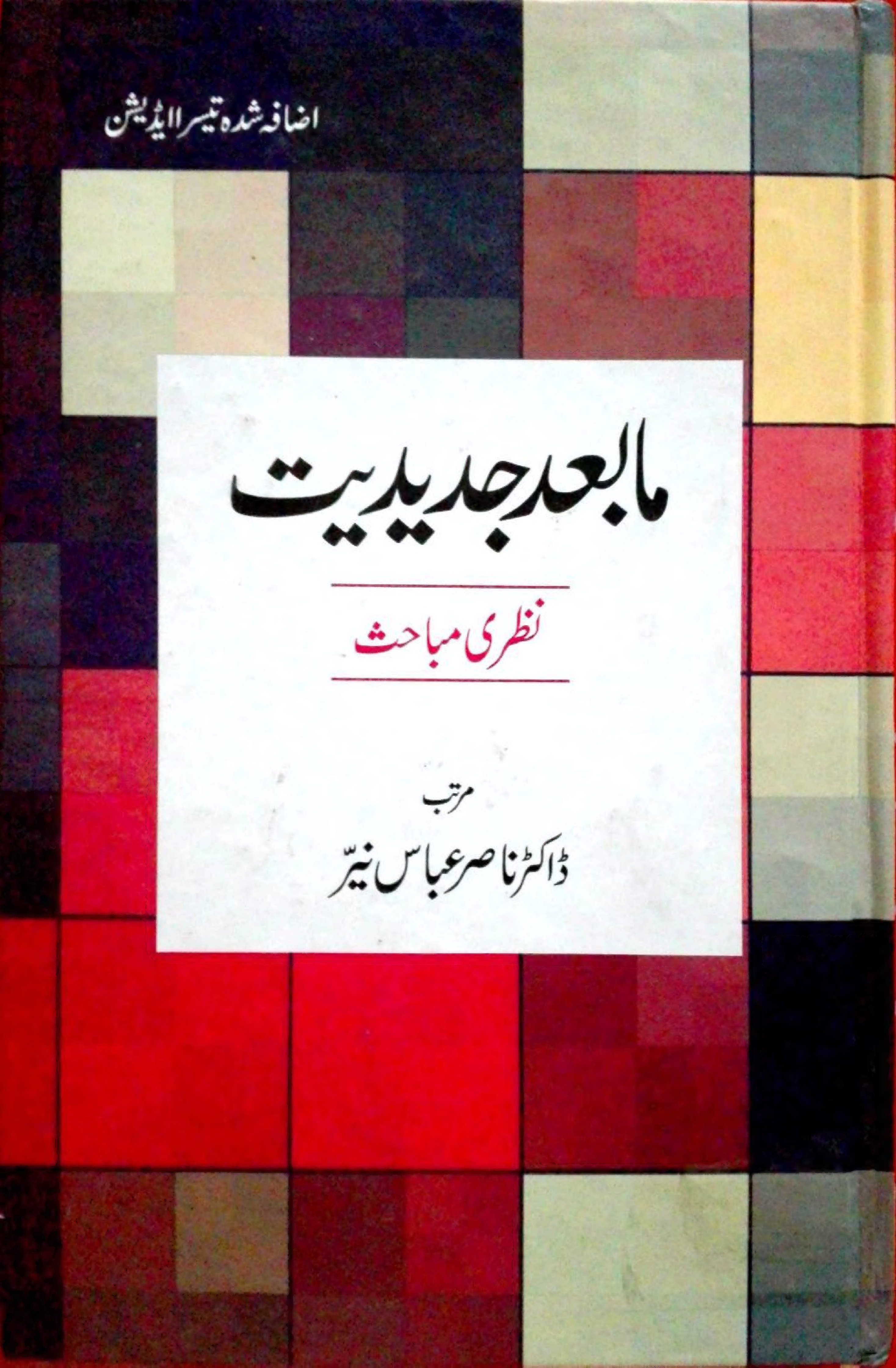
1. Hayden White, "Michel Foucault" in Structuralism and Science, edited by John Strurrock, Oxford, 1979, page:85-86.
2. IBID page: 82.
3. Richard Harland,Superstruturalism, London, Routledge, 1987, page: 101.
4. Marmie Hughes- warrington, Fifty Key Thinkers on History . London, Routledge, 2000 page: 95.
5. Richard Harland, Superstruturalism,page: 102.
6. Hayden White, "Michel Foucault" in structuralism and Science, page: 95.
7. Marmie Hughes - warrington, Fifty Key Thinkers on History, page: 95.
8. Will Durant, The Story of Philosophy, Washington, Square Press 1994, page: 297.
9. Richard Harland, Superstruturalism, page:111.
10. Jhon Dewy, Hegel (edited:Michel Inwood) London, Oxford Press 1985, page: 187.
11. Hayden White, "Michel Foucault" in Structuralism and Science, page: 100.
12. Richard Harland, Superstruturalism, page: 115.
13. Webster New World College Dictionary. USA, Macmillan, 1997, page: 392.
14. Martin Gray, A Dictionary of Literary Term, Singapore, Longman York Press 1994, page: 90.
15. IBID.
16. Michel Foucalt, Archaeology of Knowledge, Paris, 1989, page: 120.
17. Hayden White, "Michel Foucault" in Structuralism and Since, page: 120.

18. The Social Encyclopedia, edited by: Adam Kuper & Jessica Kuper, Islamabad, Sevices Book Club, page: 311.

19. Richard Harland, Superstruturalism, page: 156.

20. IBID page: 158.

21. IBID page: 161.



اضافہ شدہ تیسرا ایڈیشن

مابعد جدیدیت

نظری مباحث

مرتب

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر

مابعد جدیدیت: نظری مباحث

مابعد جدیدیت کی بنیادی بصیرت یہ ہے کہ زبان اور متن سازی کی رسمیات باہر کی حقیقت کو پیش کرتے ہوئے، اس میں کافی ردّ و بدل کرتی ہیں۔ یہ بات ہمارے فہم عامہ کے یک سر خلاف ہے۔ چوں کہ یہ استدلال نیا اور مختلف ہے، اس لیے اس کی اصطلاحات بھی نئی اور مختلف ہیں۔ کچھ لوگ ان اصطلاحات سے بدکتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ نئے تصورات بغیر اصطلاحات کے پیش کیے جائیں۔ اس خواہش کو پورا کرنے کا مطلب ان تصورات کی لولی لنگڑی صورت پیش کرنا ہے۔ ہر نیا علمی و تنقیدی تصور اپنے اظہار کے لیے اصطلاحات کا محتاج ہے۔ یہ بات جس قدر ارسطو اور بھرت کے زمانے میں درست تھی، ژاک دریدا، ایڈورڈ سعید، ہومی کے بھابھا کے عہد میں بھی اتنی ہی درست ہے۔ زیر نظر کتاب میں مابعد جدیدیت کی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ شامل کی گئی ہے۔

اردو میں مابعد جدیدیت کے حوالے سے ہونے والے مباحث کی نوعیت اور نہج کیا ہے؟ مابعد جدیدیت ہماری ثقافتی ادبی صورتِ حال سے کتنی متعلق اور کتنی غیر متعلق ہے؟ مابعد جدیدیت چند نقادوں کا مسئلہ یا معاصر صورت حال کی تفہیم کا معتبر ذریعہ ہے؟ ان سوالات سے متعلق اردو کے صف اوّل کے نقادوں کے مقالات اس کتاب میں یکجا کیے گئے ہیں۔ مابعد جدیدیت کے تحت اردو میں لکھی گئی عملی تنقید، کسی نئی جہت کا پتا دیتی ہے یا نہیں؟ ان تمام سوالات سے متعلق مقالات ’مابعد جدیدیت: اطلاقی جہات‘ میں شامل ہیں۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر عہدِ حاضر کے ممتاز نقاد اور افسانہ نگار ہیں۔ وہ اردو میں مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بنیاد گزار ہیں۔ ان کی تنقیدی کتب میں ’جدید اور مابعد جدید تنقید‘، ’لسانیات اور تنقید‘، ’متن سیاق اور تناظر‘، ’مجید امجد: حیات، شعریات اور جمالیات‘، ’مابعد نوآبادیات: اردو کے تناظر میں‘، ’ثقافتی شناخت اور استعماری اجارہ داری‘، ’اردو ادب کی تشکیل جدید‘، ’اُس کو اِک شخص سمجھنا تو مناسب ہی نہیں‘، ’نظم کیسے پڑھیں‘ اور دیگر کتب شامل ہیں۔ ان کے دو افسانوی مجموعے ’خاک کی مہک‘ اور ’فرشتہ نہیں آیا‘ بھی شایع ہو چکے ہیں۔ وہ پچاس سے زائد قومی و عالمی کانفرنسوں میں مقالات پیش کر چکے ہیں۔ وہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور کے شعبۂ اردو سے وابستہ رہے اور آج کل اردو سائنس بورڈ کے ڈائریکٹر جنرل کے عہدے پر اپنے فرائض انجام دے رہے ہیں۔

Rs. 700.00

www.sangemeel.com
ISBN-10: 969-35-3115-9
ISBN-13: 978-969-35-3115-2
9789693531152

ترتیب

ابتدائیہ	مرتب	۷
مقدمہ	مرتب	۱۰

O

مابعد جدیدیت	ڈاکٹر وزیر آغا	۳۵
مابعد جدیدیت	ڈاکٹر گوپی چند نارنگ	۴۱
مابعد جدیدیت: بنیادی مباحث	پروفیسر وہاب اشرفی	۵۵
مابعد جدیدیت اور مماثل اصطلاحات	رؤف نیازی	۶۷
مابعد جدیدیت کیا ہے؟	ناصر عباس نیرّ	۷۳

O

جدیدیت اور مابعد جدیدیت	ڈاکٹر گوپی چند نارنگ	۸۸
جدیدیت اور مابعد جدیدیت	ڈاکٹر وزیر آغا	۹۷

O

مابعد جدید تنقید، اصول اور طریقہ کار کی جستجو	پروفیسر ابوالکلام قاسمی	۱۰۶

O

پس ساختیات	قاضی قیصر الاسلام	۱۱۸
پس ساختیات پر ہیڈگر کے اثرات	ضمیر علی بدایونی	۱۲۸
ردِ تشکیل کے مضمرات	عتیق اللہ	۱۳۷

- دریدا کا عمومی نظریۂ تحریر — رچرڈ ہارلینڈ/ نیاز احمد صوفی — ۱۴۷
- میشل فوکو کے نظریات — ناصر عباس نیرّ — ۱۵۹

* * *

- مصنف کی موت — رولاں بارت/ سید امتیاز احمد — ۱۷۶

* * *

- ردِّ نوآبادیاتی تنقید — احمد سہیل — ۱۸۳
- مابعد نوآبادیات: ایک تعارف — رامن سیلڈن، پیٹر وڈوسن/ سید امتیاز احمد — ۱۹۱

* * *

- متن کی تانیثی قرأت — قاضی افضال حسین — ۲۰۱

* * *

- مابعد جدید عہد میں ادب کا کردار — ناصر عباس نیرّ — ۲۱۴
- مابعد جدیدیت کے بنیاد گزار — (تعارفیہ) — ۲۲۳
- مابعد جدیدیت کی بنیادی اصطلاحات — (فرہنگ) — ۲۳۴

(آئیڈیالوجی، افتراق والتوا، بیانیہ، بین المتونیت، پیراڈائم، تشکیلی حقیقت، شبیہ، صوت مرکزیت، ضابطۂ علم، عالمگیریت، فوق بیانیہ، کلامیہ، لوگو مرکزیت)

- کتابیات — (اردو، انگریزی کتب) — ۲۶۵